ARTIGOS

EPISTEMOLOGIA DA AYAHUASCA E A DISSOLUÇÃO DAS FRONTEIRAS NATUREZA/CULTURA DA CIÊNCIA MODERNA*

MARIA BETÂNIA BARBOSA ALBUQUERQUE**

Resumo: *este artigo faz uma reflexão sobre a ayahuasca como uma beberagem de origem indígena considerada pelos diversos grupos usuários como uma planta professora por meio da qual é possível obter conhecimentos. Com base nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos analisa a epistemologia xamânica subjacente à experiência da ayahuasca no sentido de evidenciar sua contribuição para a dissolução das fronteiras entre homem/animal e entre natureza/cultura engendrando, por conseguinte, outros modos de pensar e conhecer o real, outras epistemologias*

Palavras-chave: *Ayahuasca. Xamanismo. Epistemologia. Ciência moderna.*

> *Da filosofia grega ao pensamento medieval a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificação do mesmo ato de criação. A ciência moderna rompe com essa cumplicidade, desantropomorfiza a natureza, e sobre o objeto inerte e passivo assim constituído constrói um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade. Esse edifício, como qualquer outro, teve um fim prático, e este foi o de criar um conhecimento que pudesse instrumentalizar e controlar a natureza.* (Boaventura de Sousa Santos)

Em *Um discurso sobre as ciências,* Boaventura de Sousa Santos analisa o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna, configurado no século XVI e desenvolvido nos séculos seguintes, nomeadamente no século XIX, quando a

* Recebido em: 12.04.2014 Aprovado em: 25.04.2014. Com modificações, este artigo é parte da pesquisa realizada no âmbito dos estudos pós-doutorais publicada originalmente no livro Epistemologia e Saberes da Ayahuasca (ALBUQUERQUE, 2001).

** Doutora em Educação pela PUC/SP. Professora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. E-mail: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br.

proposição original, situada nos domínios das ciências naturais, se estendeu às nascentes Ciências Sociais. A partir de então, afirma o autor, é possível falar em "um modelo global de racionalidade científica" e, como tal, este modelo é também totalitário na medida em que "nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (SANTOS, 1997, p. 11).

Neste artigo, procuro, inicialmente, evidenciar alguns aspectos deste modelo de racionalidade que, a despeito de sua crise, ainda governa as formas de pensar contemporâneas para, então, refletir sobre o modo como, para além desse modelo, a experiência da ayahuasca institui e dá validade a outro modo de pensar o real, configurando o que estou chamando de *epistemologia ayahuasqueira.*

A título de apresentação, a ayahuasca é uma beberagem de origem indígena preparada a partir de três elementos naturais: O cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água. É conhecida por uma diversidade de nomes, dentre os quais: *natema, yagé, nepe, kahi, caapi, nixi pae, shori, kamarampi*, *cipó,* além de *daime*, *vegetal* e outros. Etimologicamente, o termo ayahuasca é originário do dialeto andino quéchua e é formado pelas expressões *huasca* (cipó) e *aya* (almas ou espíritos) podendo ser traduzida como "cipó das almas" ou "cipó dos espíritos" (METZNER, 2002, p. 1). É utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia, bem como por diversos sujeitos dos centros urbanos, com diferentes finalidades: práticas, medicinais, religiosas, divinatórias, pedagógicas, dentre outras.[1] Ressalto neste artigo a dimensão pedagógica da ayahuasca, uma vez que é considerada pelos grupos usuários como uma *planta professora* portadora de inteligência com a qual é possível travar contato e obter conhecimentos.

O conceito de "plantas professoras" ou "plantas mestras" foi proposto originalmente pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (2002), em seus estudos sobre as práticas de vegetalistas ribeirinhos usuários da ayahuasca na Amazônia peruana.2 Para o autor:

> Sob certas condições algumas plantas ou "vegetais" possuidoras de sábios espíritos, teriam a faculdade de "ensinar" às pessoas que os procuram. A ayahuasca – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder (LUNA, 2002, p. 181).

Eduardo MacRae (1992), com base nos estudos de Luis Eduardo Luna, sintetiza os saberes mediados pela ayahuasca nos quais a aprendizagem dos elementos da natureza são uma constante. De um modo geral, diz o autor, a ayahuasca encerra uma gama de ensinamentos a respeito da

> flora e da fauna, e ajuda a memorização desse conhecimento. Como outras plantas professoras, diz-se que ela ensina cantos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e que também ensina esses idiomas. Ela também aumentaria as habilidades artísticas e intelectuais de quem a ingere. Alguns vegetalistas alegam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas (MACRAE, 1992, p. 36).

A *educação pelas plantas,* expressão criada para nomear esta modalidade de prática educativa mediada pela ayahuasca, difere, entretanto, dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade. Uma diferença fundamental reside no fato de que, nesse processo educativo, o conhecimento não é obtido a partir dos livros ou da razão

instrumental, mas sob o estado de êxtase, estado de expansão da consciência ocasionado pela ingestão da ayahuasca no qual, segundo Metzner (2002, p. 22),

> o indivíduo obtém uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamentos e da dinâmica emocional dos seus vícios, além de questionar seus próprios conceitos e entendimentos da realidade, tornando-se capaz de transcendê-los nos seus fundamentos.

Para esse autor, o processo de expansão da consciência se integra à visão de mundo dos xamãs que utilizam a ayahuasca, "pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma ideia mais profunda de si mesmos, como também uma nova e melhor maneira de viver" (METZNER, 2002, p. 23). Como dimensão do conhecimento, o êxtase tem uma sabedoria própria, arraigada na lógica da tradição xamânica e corporificada em um conjunto de saberes e práticas que ocorrem numa zona que transcende os domínios do pensamento lógico e linear, bem como que transcende tradicionais dicotomias que marcam a razão moderna, dentre as quais: a dicotomia homem x natureza e natureza x cultura (SANTOS, 2008a).

Neste artigo proponho, assim, uma reflexão sobre a lógica moderna e a lógica xamânica de mundo no sentido de evidenciar que uma caracterísca fundamental da epistemologia ayahuasqueira é exatamente a dissolução das fronteiras entre homem e animal e entre natureza e cultura engendrando, por conseguinte, outros modos de pensar e conhecer o real.

Metodologicamente, o artigo resulta de uma reflexão de natureza teórico/bibliográfica apoiada em estudos antropológicos sobre o uso da ayahuasca em diversas tribos indígenas, bem como na literatura mais ampla sobre essa bebida. O olhar sobre a experiência ayahuasqueira, sua epistemologia e saberes apoia-se, ainda, na crítica à epistemologia moderna ensejada pelo intelectual português Boaventura de Sousa Santos a partir de algumas obras referidas ao longo do texto.

A EPISTEMOLOGIA AYAHUASQUEIRA E A DICOTOMIA HOMEM/ANIMAL DA CIÊNCIA MODERNA

O modelo de racionalidade que preside a ciência moderna baseia-se, segundo Santos (1997, p. 12), em distinções fundamentais tais como: "entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro". A esta última distinção, "primordial na revolução científica do século XVI", sobrepõem-se outras nos séculos seguintes, a saber: entre "natureza/cultura e a distinção ser humano/animal" (SANTOS, 1997, p. 23). Para a epistemologia ameríndia, por sua vez, fundada em outros critérios de racionalidade e inteligibilidade do real tais dicotomias são impensáveis.

Tomando como exemplo a dicotomia homem/animal é preciso lembrar que a cosmologia de muitos povos indígenas da Amazônia admite a existência de essências espirituais inerentes à natureza que são determinantes da forma como esses grupos se relacionam com os objetos, animais, plantas e seres humanos, vivos ou não.3 Desse modo, para se compreender a impossibilidade dessas dicotomias para o pensamento indígena, é preciso, contudo, uma compreensão de sua ontologia segundo a qual a condição primeira do universo é a humanidade (e não a animalidade), da qual emergem todas as demais categorias de seres.

Nessa perspectiva, enquanto "nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura", no pensamento ameríndio constata-se que "a humanidade é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente

tudo", pois, "tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

De acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 354) a "condição comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" posto que "se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais". Tal fato instiga-nos a pensar na existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) entre humanos e não humanos ou entre natureza e cultura, baseada no pressuposto de que todos os seres naturais são sociais uma vez que possuem atributos humanos e características sociais.

Assim, enquanto em nossa ontologia as relações sociais entre os sujeitos só podem existir no contexto da sociedade humana, a ontologia ameríndia admite a dimensão social das relações entre humanos e não humanos. Um exemplo disto está na transformação das coisas que para os humanos são apenas fatos brutos em coisas tidas como altamente civilizadas, da perspectiva de outras espécies. Assim, exemplifica Viveiros de Castro (2002, p. 361):

> O que chamamos de 'sangue' é a 'cerveja' do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de 'natureza' poderia bem ser a 'cultura' dos outros. Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar.

Entretanto, se na cosmologia ameríndia todos somos originalmente humanos, onde residiria a diferença? O autor responde: "os animais vêem da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos". No corpo, então, reside a diferença. A ideia de corpo, contudo, não se restringe a diferenças fisiológicas. Trata-se de "um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *hábitus*" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380).

> Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351).

O xamanismo, segundo MacRae (1992), é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia preservou da cultura indígena. Embora tenha adotado "orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado das entidades sobrenaturais da água ou da mata, o xamanismo ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados" (MACRAE, 1992, p. 127). É significativa a amplitude dos conhecimentos dos xamãs. Eles "eram frequentemente grandes contadores de histórias, dotados de talento artístico e de memória extraordinária" (MACRAE, 1992, p. 31). São também "grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com frequência, especialmente para atividades de cura" (MACRAE, 1992, p. 28).4

> A utilização correta das plantas permite então o aprendizado do conhecimento que será necessário para suas futuras práticas xamânicas. Sua mente está 'aberta' para que ele possa então explorar ade-

> quadamente a fauna, a flora e a sua localização geográfica, assim como lembrar-se de tudo isso mais tarde. As plantas comunicam-se com ele através de visões e sonhos e, além da 'sabedoria', transmitem-lhe também 'força', ou seja, qualidades físicas como resistência a ventos, chuvas e inundações (MACRAE, 1992, p. 32).

Os xamãs, visto que possuem a habilidade de transitar entre diferentes realidades ou corpos, são exatamente as pessoas qualificadas para "comunicar e administrar as perspectivas cruzadas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351). A ayahuasca seria, então, uma das tecnologias utilizada para potencializar esse trânsito, sobretudo ao estabelecer a mediação entre os humanos e a "inteligência coletiva de cada uma das espécies representadas por estes seres arquetípicos ou 'donos', providos de conhecimento e volição" (LUNA, 2002, p. 183). Neste universo paralelo, todas as fronteiras são dissolvidas, daí Luna afirmar que não é mesmo impossível que os xamãs "possam, ao mesmo tempo sustentar cognitivamente ambas as realidades" (LUNA, 2002, p. 183).

A experiência da ayahuasca, pode-se dizer, é uma forma radical de possibilidade de um ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana ao estilhaçar, junto com ela, o dualismo homem/animal que preside a ciência moderna, precisamente, quando se considera o tema clássico da transformação do homem em animal. Este tema, diz Luis Eduardo Luna (2005, p. 340), é universal e se encontra em "mitos, lendas, narrativas, cantos, danças, representações teatrais, máscaras e em diversos tipos de representações iconográficas de inúmeras culturas em todo mundo", sendo também intimamente relacionado ao xamanismo, pois supõe-se que o xamã seja o detentor desse poder de transformação.

Luna documentou o tema em seus estudos antropológicos com vegetalistas da Amazônia peruana. Referindo-se a Jean-Pierre Chaumeil, afirma Luna que a transformação do xamã em animal significa, na verdade, um reviver de suas condições míticas iniciais segundo a qual humanos e animais estavam num mesmo nível, tal como pressupõe a ontologia ameríndia. Em uma das narrativas documentadas o autor afirma que a antropóloga Elsje Legrou, por exemplo, menciona como certos cantos da ayahuasca entre os Kaxinawá incitam os participantes a colocarem os *vestidos da liana* (cipó), os *vestidos do pecari* (queixada ou porco do mato) e os do esquilo, para que durante as suas visões possam se transformar, temporariamente, em pecari ou esquilo na medida em que vestem essas roupas (LUNA, 2005).

Vale ressaltar, contudo, que o tema da transformação do homem em animal, segundo Luna (2005), não está presente somente entre as experiências indígenas, mas também entre não indígenas. O exemplo abaixo, embora longo, é um enxerto significativo da narrativa da antropóloga Françoise Barbira-Freedman em que, sob o efeito da ayahausca, sua transformação pessoal em uma onça é dramaticamente sentida:

> Em apenas segundos da transformação do espaço/tempo/som no sempre surpreendente, deslumbrante cenário que abre a ayahuasca, aparece diante de mim a cara magnífica de uma onça pintada. Surpresa, levo algum tempo para ter certeza de que é de verdade uma onça [...] Olhamo-nos fixamente de muito perto e sinto seu forte cheiro nauseante em meu rosto, fedendo a carne podre. Sucessivamente expressa ameaça, cega crueldade, travessura, ternura e indiferença [...]. De repente a onça dá a volta e sigo suas pegadas, extasiada por sua beleza e sua agilidade [...] Outras onças saltam e se juntam com a primeira que, portanto, vem a ser a "minha" onça. Sinto-me tão satisfeita com a visão que me acalmo e arranco algumas flores que pendem. Repentinamente as onças ficam furiosas e agressivas. Agora são cinco. Insisto em dar-lhes flores para comer, mesmo que saiba que é algo estúpido e equivocado. Isto faz com que fiquem mais furiosas e em apenas uma fração de segundos 'recebo' a imagem mental da 'minha' onça que a única coisa que posso fazer é transformar-me em onça e

> lutar. Uma onça de intensa agressividade me invade a partir do meu plexo solar. Isto me faz vomitar [...] e o processo de transformar-me em onça se apodera de mim irresistivelmente. Sinto-o em todas as partes ao mesmo tempo, garras e unhas, lombo e rabo, nariz, bigodes e rabo. Vejo com os olhos de uma onça, meu campo de visão de repente se amplia, surgem em minhas orelhas de onça, abro minha fauce para exercitá-las. 'Minha' onça desapareceu. Dou-me conta de que me transformei nela, enquanto que ao mesmo tempo retenho sua consciência fundida com a minha. Facilmente dou o sinal para as outras onças para que fossem embora, somente com linguagem corporal, arqueando intensamente meu lombo. [...] A onça fêmea em que me transformei encoraja-me a adentrar na selva, onde me ensinará a ser como as outras onças. De repente me encontro numa região pantanosa perto de uma lagoa que é a minha casa e instantaneamente algo me faz compreender/sentir a presa, saltando e matando, destripando, espalhando o medo e também sentindo medo, sentindo-me sozinha, tímida e inclusive covarde entre outros animais que surpreendentemente espreguiçam e relaxam na água (FRANÇOISE BARBIRA-FREEDMAN *apud* LUNA, 2005, p. 343).

A transformação em animal, ocasionada pela ação da ayahuasca, envolve sempre, afirma Luna, uma "radical revolução epistemológica que permitiria explorar a natureza de modo interior":

> A transformação em sucuri, por exemplo, abriria o caminho para a exploração do mundo subaquático, enquanto que a transformação em onça ou águia harpia, ou qualquer outro animal, permitiria outros tipos de exploração do mundo natural bem como sua representação simbólica e espiritual. Ao longo dos anos, tem-se ouvido testemunhos sobre experiências semelhantes (incluindo as minhas próprias experiências), que me fazem refletir sobre se, de alguma maneira, encontramos aqui um fenômeno que talvez possa, um dia, revelar uma inclinação do sistema nervoso humano, para experimentar, sob determinadas cirscunstâncias, estados de consciência animal, ou percebidos como tais (LUNA, 2005, p. 346).

Assim, a experiência xamânica de uso da ayahuasca na medida em que possibilita a transformação de homens e mulheres em animais, ou em outros seres e objetos,5 contribui, portanto, para diluir as fronteiras entre humanos e animais. Desse modo, ao considerarmos a possibilidade da transformação acima, concluiremos que a ciência moderna, como lógica totalitária do mundo, é ontologicamente incapaz de compreender a lógica xamânica de mundo. É preciso, então, concordar com Boaventura de Sousa Santos quanto a necessidade de uma crítica a esse modelo de racionalidade ao tempo em que temos que pensar, também, nos postulados de uma outra racionalidade assente não em dicotomias, mas em outros critérios de compreensão do mundo.

O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A DISSOLUÇÃO DAS FRONTEIRAS ENTRE NATUREZA E CULTURA

No que se refere à clássica dicotomia natureza/cultura, é possível afirmar a sua estranheza em face à epistemologia ameríndia. Em sua síntese sobre o uso da ayahuasca entre os povos de língua Pano, Aruák e Tukano, Pedro Luz (2002, p. 61) ressalta o fato de que entre esses grupos há um "*status* de absoluta verdade atribuído às visões causadas pela planta". Diz o autor que não apenas as visões são consideradas verdadeiras, mas que são "*a* verdade":

> Se o mundo no cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são, sua essência (LUZ, 2002, p. 61).

A semelhança com a teoria platônica dos dois mundos (inteligível e sensível) é notável. Contudo, se em Platão esses mundos são dicotômicos, as filosofias indígenas, ao contrário, enfatizam o fato de que:

> O mundo humano se prolonga no mundo dos animais e outros seres que chamamos de naturais – sendo então todos, humanos e animais, equivalentes entre si, mas associados a diferentes perspectivas, vinculadas a corpos distintos, a diferentes roupas ou hábitos (ALMEIDA, 2002, p. 15).

Essa qualidade do pensamento ameríndio, conhecida como *perspectivismo*, foi estudada em profundidade por Eduardo Viveiros de Castro. Ela está relacionada à visão de mundo "comum a muitos povos do continente" segundo a qual "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). Nessa direção, há uma grande diferença no modo como os seres humanos vêem os animais e outros seres - "deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos" - em relação ao modo como esses seres vêem os humanos e a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350). Cada um vê o outro a partir de um ponto de vista, ou melhor, de uma perspectiva, conforme explicita Viveiros de Castro (2002, p. 350):

> Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as 'condições' não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores. [...] vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos.

O perspectivismo ameríndio reconhece, assim, uma *mestiçagem* entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, pois tanto quanto os humanos, os animais, plantas ou meteoros são dotados de uma subjetivação espiritual. Esta concepção de mundo — na qual os animais são gente, ou se vêem como pessoas - contrasta com a ontologia ocidental clássica, pautada em uma separação rígida entre os domínios subjetivo e objetivo, em particular entre natureza e cultura.

Na ontologia ocidental somos todos animais, sendo o espírito o elemento que diferencia humanos e animais e o que sobrepõe os primeiros aos segundos. Tal proposição se coaduna ao fundamento máximo da cultura ocidental cuja marca pode ser identificada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, Declaração esta, "elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo" (SANTOS, 2008a, p. 444). Citando Panikkar, Santos (2008a, p. 443-4, grifo meu) resume esses pressupostos, "tipicamente ocidentais", da seguinte forma:

> Existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; 'a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade'; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres.

A concepção dos direitos humanos, na qual a natureza humana é proclamada como superior à restante realidade, é fundamentada em pressupostos iluministas e acarreta como

uma de suas principais consequências a negligência e desconsideração do fato histórico de que diferentes culturas são depositárias de diferentes concepções de dignidade humana. Talvez por isso, os direitos humanos, em sua acepção de universalidade, têm sido denunciados como "arma do Ocidente contra o resto do mundo" (SANTOS, 2008a, p. 442).

Retomando a questão do perspectivismo ameríndio, Mário Almeida *(2002, p. 15)* registra que um *interessante aspecto é o fato de que, "colocando a ênfase na variabilidade aparente dos corpos, ele ressalta a invariância de uma única humanidade, que transita entre* corpos diferentes". *Enquanto a ontologia ocidental e a perspectiva dos direitos humanos que lhe é inerente enfatizam a especificidade do humano em oposição à natureza, os ameríndios proclamam a espiritualização de tudo: humanos, plantas, animais, meteoros... Os próprios artefatos, segundo Viveiros de Castro (2002, p. 361), "possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material".*

De acordo com Lagrou (*apud* LUZ, 2002, p. 36), o conceito de natureza para os Kaxinawá se aproxima da noção grega de *physis* segundo a qual "a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas umas das possibilidades dessa ordem". O *yuxin* (espírito) não é entendido como relativo ao mundo sobrenatural, mas "como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Desse modo, a natureza não está fora do humano" (LUZ, 2002, p. 36), ao mesmo tempo em que o humano está dentro da natureza.

Em sua obra *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Santos (1989, p. 66) se refere a esta distinção entre natureza e sociedade. Para ele, desde a filosofia grega até o pensamento medieval "a natureza e o homem pertencem-se mutuamente enquanto especificação do mesmo ato de criação". Entretanto, a ciência moderna "rompeu com essa cumplicidade, desantropormorfiza a natureza, e sobre o objeto inerte e passivo constituído constrói um edifício intelectual sem precedentes na história da humanidade". Daí Santos afirmar que na ontologia ocidental "é total a separação entre natureza e ser humano" (SANTOS, 1997, p. 13). Para a ciência moderna:

> A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar (SANTOS, 1997, p. 13).

A natureza, portanto, não apenas é dessubjetivada, como também é aviltada e é essa dessubjetivação que fundamenta a Declaração Universal dos Direitos Humanos, segundo a qual a natureza humana é essencialmente superior aos demais seres. De acordo com Santos (2008a, p. 449):

> A concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres.

Mas, pergunta Santos (2008b, p. 16), "devemos assumir como um facto inevitável [...] que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo?"

Uma possibilidade de alteração dessa ordem das coisas, segundo Santos, seria a transformação da concepção ocidental de direitos humanos numa concepção intercultural desses mesmos direitos. A luta pelos direitos humanos, afirma o autor, "nunca será eficaz se assentar em canibalização ou mimetismo cultural" (SANTOS, 2008a, p. 448). O que se reivindica, portanto, é uma "concepção híbrida da dignidade humana e, por isso também uma concepção mestiça dos direitos humanos" para o que os procedimentos do diálogo intercultural são uma possibilidade (SANTOS, 2008a, p. 458).

A propósito da dignidade da natureza, os kaxinawá entendem que a relação entre homem e natureza, não é mecânica, mas orgânica, estando a divindade presente em tudo. Há, portanto, uma relação de interdependência entre todas as coisas, tudo sendo subjetivado. Em certos rios ou igarapés da Amazônia, por exemplo, não é costume tomar banho às doze ou às seis horas da tarde porque estas horas são temidamente reservadas às mães desses lugares. Nessa lógica, tudo tem uma mãe ou "dono", conforme explicita Luna (2002, p. 183):

> Cada organismo - planta ou animal -, objetos do mundo natural com especial significação – lagos, rochas, montanhas -, ou fenômenos claramente discerníveis – redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios – teriam seu 'dono', seu espírito, inclusive seu canto ou sua 'vibração' [...] perceptível em condições apropriadas.

A concepção de que as plantas têm personalidade ou são portadoras de vontade está presente em várias culturas. Estudando as práticas de "medicina tradicional" em Moçambique, Paula Meneses, encontra a seguinte resposta de uma entrevistada: "Há plantas e animais venenosos que, mal orientados, podem causar o mal. [...] Há raízes malandras. [...] Há plantas que ajudam a resolver problemas sociais e complicações no serviço" (MENESES, 2004, p. 366). Também não é incomum, na Amazônia, uma perspectiva que afirma que as plantas são ciumentas. Algumas delas, não admitem ser misturadas no organismo com outros alimentos, motivo pelo qual se deve cumprir a *dieta*.6

Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 357) registra que nas culturas da Amazônia ocidental, sobretudo aquelas que fazem uso de alucinógenos, "a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais e que, em áreas como o Alto Xingu, a espiritualização dos artefatos desempenha um grande papel cosmológico".

O estado expandido da consciência, induzido pelo consumo do *nixipae,*7 para além do estado ordinário da consciência - em que é percebida apenas a visão dos corpos em sua materialidade – permite o conhecimento dos "*yuxin,* o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa" (LUZ, 2002, p. 36). Em vista disso, "o consumo do *nixipae* possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados" (LUZ, 2002, p. 36). Tal visão de mundo instaura uma epistemologia ayahuasqueira que traz consequências fundamentais para a dissolução das clássicas oposições entre natureza e cultura, entre corpo e espírito. Se o espírito permeia todo corpo vivo, isto alarga sobremaneira a perspectiva da alteridade, em geral circunscrita ao mundo humano, passando a incluir todos os seres nas suas mais diferentes formas de manifestação. Como bem escreveu Viveiros de Castro (2002, p. 370):

> Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmo (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Antes,

> ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria 'ecosófica' que devemos emular tanto quanto permitam os limites de nosso objetivismo.

A respeito da impossibilidade do pensamento dicotômico na filosofia ameríndia, Overing (*apud* LUNA, 2002, p. 182), referindo-se à cosmovisão dos Piraoa – grupo indígena situado na Amazônia venezuelana – afirma que a oposição cultura/natureza "mais obscurece que clarifica o extraordinário universo transformacional e os múltiplos mundos que assume a ontologia Piraoa". Luna (2002, p. 182) acrescenta que ele também "aplicaria esta mesma noção a outras muitas sociedades nas quais o xamanismo tem um papel decisivo".

A inadequação da visão clássica da ciência moderna à compreensão das filosofias ameríndias se constata, ainda, pela inadequação dos termos ocidentais que lhes são estendidos. Tomando como exemplo os Machinguenga, Shepard Jr. (2005, p. 189) afirma que entre eles, não há um termo equivalente a psicoativo, definido no dicionário *American Heritage* como "[droga] que afeta a mente ou os processos mentais". Tal definição, diz o autor, explicita claramente a perspectiva cartesiana que separa corpo e mente, ao separar processos físicos de processos psíquicos ou mentais. O termo *kepigare* dos Machiguenga, que se traduz como tóxico ou veneno, é "muito mais geral, e não distingue toxicidade física, efeitos mentais e transcendência espiritual" (SHEPARD JR, 2005, p. 189).

Da mesma forma, o termo *alucinação* para referir às substâncias que geram alucinações em que estas são identificadas como "percepção falsa ou distorcida de objetos ou eventos", não se aplica ao caso Machiguenga, pois para estes, como para outros grupos, "as visões do plano espiritual reveladas pelas *plantas assombrosas* são tão reais como o que se enxerga no plano físico" (SHEPARD JR, 2005, p. 190). Segundo o autor, o termo usado pelos Machiguenga para caracterizar as visões é *nesanotagantsi* que significa "ver ou conhecer verdadeiramente". Desse modo, a viagem possibilitada pelos psicoativos não configura uma alucinação, posto que é "tão (ou mais) real e verdadeira quanto uma viagem de avião" (SHEPARD JR, 2005, p. 190). Também o conceito de *enteógeno8* parece inadequado para explicar esses fenômenos visionários. Nas suas palavras:

> Mais uma vez, torna-se difícil incorporar a perspectiva indígena Machiguenga, apesar de reconhecerem um Criador, não possuem uma cultura tradicionalmente monoteísta. Seu interesse em abrir o portal dos sentidos é simultaneamente espiritual e prático, religioso e médico. Não existe uma dicotomia entre conhecimentos místicos e científicos: todo saber é saber (SHEPARD JR, 2005, p. 190).

Há, portanto, um desencontro epistemológico entre a ciência moderna e seus conceitos e a ciência ameríndia, naquilo em que ambas definem como conhecimento legítimo e real. Daí que, conforme Santos (2008a, p. 106), "o conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real". Tais limites, afirma o autor, "são o resultado da ignorância científica e da inabilidade em reconhecer formas alternativas de conhecimento e se interligar com elas em termos de igualdade de partida".

Segundo a perspectiva da ciência moderna, acostumada a ditar as regras do que é certo ou errado, verdadeiro ou falso, ciência ou senso comum, os saberes indígenas não são considerados como saberes legítimos ou verdadeiros, motivo pelo qual muito desses saberes são desperdiçados ou produzidos como inexistentes. Tal é a tarefa de uma *razão indolente* que

trabalha contra a diversidade epistêmica do mundo, ocultando-a ao tempo em que elege sua própria lógica como universal. Segundo Santos (2008a, p. 27), a razão indolente que funda a perspectiva moderna de ciência,

> conhece mal os limites do que permite conhecer da experiência do mundo e conhece ainda menos os outros saberes que com ele partilham a diversidade epistemológica do mundo. Aliás, mais do que não conhecer os outros saberes recusa reconhecer sequer que eles existem. Entre as experiências disponíveis do mundo produzidas como não existentes, assumem particular importância os saberes que não cabem no pensamento ortopédico e na razão indolente.

A concepção xamânica acima descrita evidencia uma perspectiva própria de realidade, da relação natureza e cultura, humano e não humano. Como bem afirmou Santos (1997, p. 52): "a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar a ayahuasca como uma *planta professora*, trago para a reflexão o fato de que muito daquilo que nós sabemos sobre o mundo nós aprendemos com seres não humanos como é o caso dos animais e das plantas.

A introdução de entidades que não são humanas como agentes de aprendizagem implica pensar no fato de que tais processos de aprendizagem diferem daqueles associados ao aprender nas epistemologias convencionais. Da mesma forma, a maneira como se define o que é e o que conta como conhecimento não é a mesma usada quando se está a definir o que é conhecimento a partir das epistemologias ocidentais. A experiência da ayahuasca pode ser um exemplo, entre tantos, de como cada prática, cada forma de relacionamento que se tem com o mundo gera também o seu regime de verdade, sua própria epistemologia alcançada apenas sob um ângulo epistemológico que respeita a diversidade de conhecimentos existentes no mundo.

Consoante as reflexões de Nunes (2009), não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia. O mundo da ayahuasca tem coisas, tem seres, tem entidades que não existem numa epistemologia naturalista e, portanto, não é o mesmo mundo de que falam as epistemologias ocidentais. O conhecimento dessas outras epistemologias obriga a compreender a forma como se pensa do que é feito o mundo e, ainda, a própria separação moderna entre epistemologia e ontologia a partir da distinção, histórica, entre qualidades primárias e qualidades secundárias.

As qualidades primárias são aquelas que, de fato, dizem respeito à ontologia (como o mundo é, de que ele é feito) e as qualidades secundárias resultam da atividade humana, da intervenção humana, do modo de se conhecer o mundo. O projeto moderno da epistemologia, de certa maneira, surge reforçando essa distinção tendo se reduzido ao estudo das qualidades secundárias do objeto, ou seja, de como se conhece o mundo e não, propriamente, como um discurso sobre o que é o mundo. Esta bifurcação da natureza é um dos grandes problemas do pensamento ocidental desde o século XVII e consiste, justamente, na ideia de que o mundo é constituído por esses dois tipos de qualidades distintas. A essa bifurcação corresponde à divisão entre o saber humano e entre algo que não é humano, como é o caso das substâncias ou *plantas professoras.*

Responsável pela superação do aristotelismo e pelo advento da concepção moderna de ciência, Galileu (1564-1642), por exemplo, considerava fundamental abandonar a análise de conceitos qualitativos, uma vez que estes não se prestavam a um tratamento matemático preciso. Ao distinguir entre as qualidades primárias (objetivas) dos seres, tais como: número e forma e qualidades secundárias (subjetivas) como, por exemplo, cor e sabor, Galileu considerava que só as primeiras mereciam ser estudadas, dadas as suas possibilidades de tratamento matemático, abolindo, com isso, os caracteres individuais dos seres.

Com a concepção de que o que não poder ser traduzido em caracteres matemáticos não vale a pena ser investigado, Galileu contribuiu para inaugurar uma nova concepção de ciência que expurga as qualidades individuais dos seres (cor, sabor, odor) ao mesmo tempo em que as relega à categoria de irracionais. Em sua redução ontológica, o mundo se escreve através de caracteres matemáticos e não por qualidades como cheiro, som, ou sabor.

O historiador italiano, Carlos Ginzburg (1989), ao analisar a polaridade racionalismo x irracionalismo localiza sua origem a partir do paradigma galilaico que passou a determinar o que é considerado legítimo e racional, portanto, digno de ser investigado e o que é ilegítimo, isto é, irracional, que deve ser deixado de lado como fazendo parte do senso comum. Parte do trabalho deste historiador consiste em rever aquilo que a ciência moderna imputou como racionalismo e irracionalismo considerando duas perspectivas. Primeiramente, afirma que o que ficou circunscrito pela ciência moderna como racionalismo (os aspectos quantitativos) é pouco. Segundo, traz para o domínio do racionalismo, elementos tidos pelo paradigma galilaico como irracionais, os quais, por isso mesmo, são subalternizados ou silenciados.

Tais perspectivas analíticas são referidas no texto *Sinais: raízes de um paradigma indiciário* onde Ginzburg (1989, p. 143) tenta "mostrar como, por volta do final do século XIX, emergiu silenciosamente no âmbito das ciências humanas um modelo epistemológico (caso se prefira, um paradigma) ao qual até agora não se prestou muita atenção". Esse paradigma ele denomina de *indiciário* e se caracteriza, precisamente, por abarcar os elementos qualitativos dos seres considerados irracionais pelo paradigma galilaico. Como o próprio nome sugere, o paradigma indiciário opera por meio de indícios, pistas, sinais. Os indícios não são acontecimentos na sua totalidade, ao contrário, são sempre lacunares à medida que são feitos humanos que se localizam inteiramente no mundo da cultura.

Uma das diferenças básicas entre um e outro paradigma reside no fato de que enquanto o galilaico opera uma ruptura radical com a vida cotidiana, o paradigma indiciário busca suas fontes exatamente nas coisas sensíveis e comuns da vida. Outra diferença diz respeito a uma concepção de conhecimento segundo a qual, para se conhecer algo, torna-se impossível abstrair as qualidades intrínsecas do objeto, sob pena de ficarmos com o objeto abstrato. Desse modo, diferentemente da proposta de desqualificar o mundo, características como cheiro, som, cor, sabor adquirem uma importância fundamental no processo de uma investigação indiciária. Daí que detalhes galilaicamente considerados irrisórios e imperceptíveis passam a ser valorizados.

O paradigma indiciário fornece algumas pistas à compreensão da epistemologia da ayahuasca, sobretudo porque a separação entre as chamadas qualidades primárias e secundárias não acontece nas ontologias e epistemologias indígenas de onde emana originalmente a experiência ayahuasqueira. O que as pessoas pensam e fazem é parte do mundo, mas o mundo é mais do que o mundo material das qualidades primárias. Ao lado dele há também o mundo dos espíritos, o mundo de entidades que são praticamente inexistentes nas epistemologias ocidentais.

Uma vez que nos habituamos a pensar a experiência como sendo uma experiência sem Deus, sem espíritos e sem a interferência de entidades que não são as entidades ditas naturais, ou a pensar o mundo como se Deus vivesse num plano completamente separado, não parece ser isto que se passa nas ontologias ameríndias em que a presença de divindades, espíritos e antepassados é cotidiana e imiscuída na própria materialidade da vida. Daí que, para se compreender como funciona o conhecimento, ou *o que ele faz*, necessita-se compreender quais as ontologias e práticas em que tal conhecimento se funda, pois, trata-se sempre de um conhecimento situado.

A construção de outras epistemologias pressupõe, portanto, levar a sério o princípio de que pode haver entidades que são tão reais para as outras epistemologias como são aquelas que nós entendemos como sendo reais na epistemologia ocidental. E a crença nessas entidades tem consequências ou efeitos efetivos na vida daqueles que nelas acreditam. Para os usuários da ayahuasca, por exemplo, os saberes provenientes do estado de êxtase são tão ou mais reais, do que os saberes provenientes dos livros ou do saber científico.

Não se trata, contudo, de negar a ciência ocidental mas de enriquecê-la com outras perspectivas, também válidas, produto de milhares de anos da experiência e cosmologia de povos não ocidentais. Segundo Luna (2011, p. 15), o Brasil, sendo um país multicultural "está em um lugar privilegiado para desenvolver estudos sobre diferentes modos de cognição - dar voz a outras sabedorias".

A ideia de que existem *plantas professoras* demanda, assim, uma crítica ao paradigma científico da modernidade, bem como às tradicionais dicotomias, acima explicitadas, e nos permite sugerir, consoante, Paula Meneses (2008, p. 7) "pistas para outras cartografias de experiências e saberes", como é o caso dos saberes da ayahuasca, para os quais a epistemologia moderna ocidental encontra limites evidentes em seu enfrentamento.

EPISTEMOLOGY AYAHUASCA AND THE DISSOLUTION OF THE BORDERS NATURE/CULTURA OF MODERN SCIENCE

Abstract: *this article make a reflection about ayahuasca as a brew of indigenous origin considered by the several user groups as a teacher whereby is possible to obtain knowledge. Based on Boaventura de Sousa Santos' reflections it analyzes the subjacent shamanic epistemology to the experience of ayahuasca in order to reveal your contribution to the dissolution of the borders between human/animal and between nature/culture engendering, therefore, other ways of thinking and knowing the real, other epistemologies.*

Keywords: *Ayahuasca. Shamanism. Epistemology. Modern science.*

Notas

1 No início do século XX, no chamado período da borracha em que muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira, o uso da ayahuasca deslocou-se de um contexto especificamente indígena em direção às populações mestiças dos centros urbanos, surgindo o fenômeno das religiões ayahuasqueiras, isto é, religiões que tem no centro de seu culto o uso da ayahausca. Para mais aprofundamentos conferir Labate e Araújo (2002).

2 O termo vegetalista é sinônimo de curandeiro e alude "à origem de seus conhecimentos, atribuída aos espíritos de certas plantas, que seriam os verdadeiros professores dos xamãs" (MACRAE, 1992, p. 30).

3 A despeito de uma possível interpretação que tende a homogeneizar os diferentes grupos indígenas da Amazônia, valho-me da observação de inúmeros antropólogos acerca das similitudes entre os ameríndios no que tange à visão do cosmos. Luna, por exemplo, referindo-se aos três domínios do vegetalismo amazônico peruano (terra, água e ar), observa que esta concepção "não é essencialmente diferente de como o cosmos é percebido por outros grupos étnicos da região amazônica" (LUNA, 2002, p. 189).

4 As atividades do xamã, contudo, possuem segundo MacRae (1992, p. 28), uma ambivalência pois atribui-se a ele "tanto o poder de curar quanto o de fazer o mal".

5 Shanon (2002, p. 655) afirma: "um curandeiro peruano me contou que a transformação para um grão de areia era a façanha mais notável de sua carreira de curandeiro".

6 O aprendizado proporcionado pela ingestão da ayahuasca além de contar com procedimentos rituais como, por exemplo, o canto, demanda ainda o cumprimento de preceitos dietéticos e sexuais sob pena da aprendizagem não ser bem sucedida. As principais funções da dieta alimentar são: "a limpeza do organismo" e a proteção "contra efeitos adversos produzidos pela mistura de certos alimentos com esses vegetais" (Macrae, 1992, p. 33).

7 Ayahuasca entre os Kaxinawá.

8 O termo enteógeno deriva do grego antigo: entheos e é utilizado para "descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicado aos transes proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si" (MACRAE, 1992, p. 16).

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. *Epistemologia e Saberes da Ayahuasca***.** Belém, Eduepa, 2011.

ALMEIDA, Mário. A ayahuasca e seus usos. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 13-17.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais:* morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca.* Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 179-198.

_____. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder.* Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 333-354.

_____ Prefácio. ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. *Epistemologia e Saberes da Ayahuasca.* Belém, Eduepa, 2011, p.13-15.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca***.** Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 35-65.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua:* xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MENESES, Maria Paula. 'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Semear outras soluções:* os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 356-391.

_____. Epistemologias do Sul. *Revista crítica de ciências sociais*, Coimbra, Portugal, n 80, p. 5-10. 2008.

METZNER, Ralfh (org.). *Ayahuasca:* alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

NUNES, João Arricasdo. O resgate da epistemoligia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Edições Almedina 2009, pp. 23-71. (Série Conhecimento e Instituições), p. 215-242.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *Um discurso sobre as ciências***.** 9. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1997.

_____. *A Gramática do Tempo*: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008a. (Col. Para um novo senso comum, vol. 4).

_____. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista crítica de ciências sociais*, Coimbra, n. 80, p. 11-43, 2008b.

SHANON, Benny. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca***.** Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 631-660.

SHEPARD JR., Glenn. Venenos divinos: plantas psiocativas dos machiguenga do Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder.* Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 187-218.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naif, 2002, p. 347-399.